

# DE TOE-EIGENING VAN HET OORSPRONKELIJKE EN HET EIGENE

## DERRIDA'S KRITISCHE VRAGEN BIJ HEIDEGGERS BEGRIP VAN VERTALING

door Gert-Jan VAN DER HEIDEN (Nijmegen)

Ook al bespreekt Heidegger de notie vertaling (*Übersetzung*) slechts op een paar plaatsen in zijn oeuvre, niettemin speelt het een belangrijke rol in zijn uitleg van een aantal centrale begrippen en thema's. Zo identificeert Heidegger vertaling met uitleg (*Auslegung*) en met overlevering (*Überlieferung*) en hij schrijft dat vertaling als overlevering tot de "innerste Bewegung" van de geschiedenis van het denken behoort.<sup>1</sup> Of deze identificatie voor geheel Heideggers werk opgaat valt te bezien, maar het is duidelijk dat een analyse van Heideggers gebruik van het begrip vertaling ons opheldering kan verschaffen over thema's als uitleg, overlevering en de geschiedenis van de metafysica. Bijvoorbeeld, in zijn bespreking van de geschiedenis van de metafysica is het begrip vertaling een belangrijke notie om de overgang van het ene tijdperk naar het andere

Gert-Jan VAN DER HEIDEN (1976) is als Universitair Docent verbonden aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Stuttgart, Neske, 1957), p. 164. "Jede Übersetzung ist Auslegung. Und alles Auslegen ist Übersetzen." M. Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, GA 53 (Frankfurt, Klostermann, 1984), p. 79. Heideggers werken worden in de tekst geciteerd als GA #, waarbij # het bandnummer van de *Gesamtausgabe* is.

te begrijpen.<sup>2</sup> In deze laatste context hoort ook de beruchte verwantschap tussen het Grieks en het Duits thuis die tot één van de merkwaardigste thema's in Heideggers werk behoort. Het is dan ook niet verwonderlijk dat deze verwantschap in de Franse receptie van Heidegger veel aandacht krijgt: of het nu gaat om de mimetologie die volgens Lacoue-Labarthe in Heideggers werk verscholen zou zijn of om Derrida's kritische vragen bij Heideggers pogingen de Griekse oorsprong van het denken terug te halen, in beide gevallen dringt het vraagstuk van de verwantschap zich op en in het verlengde daarvan de vraag naar vertaling.<sup>3</sup>

In dit artikel wil ik laten zien dat niet alleen deze, maar ook een aantal andere kritische overwegingen van Derrida bij Heideggers werk begrepen kunnen worden als overwegingen bij Heideggers begrip van vertaling. Ik zou zelfs willen stellen dat het probleem van de vertaling het domein is waar een confrontatie tussen Derrida en Heidegger over het begrip van de taal zich uiteindelijk zal moeten afspelen. Laat ik hier één belangrijke reden voor geven. Aan het eind van het moeilijke essay 'Le retrait de la métaphore' merkt Derrida met betrekking tot Heideggers project in *Unterwegs zur Sprache* op dat er altijd meer dan één taal (*plus d'une langue*) in *de* taal gegeven is.<sup>4</sup> Daarmee stelt Derrida de vraag of Heideggers poging om het wezen van de taal te denken niet te snel abstraheert van de veelheid van talen en van het probleem van de vertaling dat zich door deze veelheid opdringt: wanneer de taal een veelheid van talen is, is er niet langer één taal.<sup>5</sup> Het fenomeen dat Heidegger door zijn werkwijze zou kunnen ontgaan, laat zich illustreren aan de hand van zijn bepaling van het wezen van de taal als *Sage* en *Zeigen*: als doen blijken, tonen of laten verschijnen.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Parmenides*, GA 54 (Frankfurt, Klostermann, 1982).

<sup>3</sup> Cf. Ph. LACOUÉ-LABARTHE, *La Fiction du politique* (Paris, Christian Bourgois, 1987), p. 114-133; S. IJSSELING, *Mimesis. Over schijn en zijn* (Baarn, Ambo, 1990), p. 47-60.

<sup>4</sup> J. DERRIDA, 'Le retrait de la métaphore', in: *Psyché. Invention de l'autre* (Paris, Galilée, 1987), p. 63-93. Aldaar p. 90-91.

<sup>5</sup> *Plus d'une langue* betekent naast "meer dan één taal" tevens "niet meer van één taal", zoals de Engelse vertaling van *Mémoires pour Paul de Man* duidelijk maakt; cf. J. DERRIDA, *Mémoires for Paul de Man: Revised Edition*, tr. Cecile LINDSAY, (New York, Columbia University Press, 1989), p. 15.

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, GA 12 (Frankfurt, Klostermann, 1985), p. 241-242.

Gedacht vanuit het fenomeen van de vertaling is dit *Zeigen* niet de enige karakteristiek van de taal die zich opdringt. Een vertaling herneemt en onthult in de eigen taal wat gezegd of geschreven is in een vreemde taal. Hierbij geeft de verplaatsing van het vreemde naar het eigene zichzelf te denken als een laten verschijnen van het vreemde in het eigene, maar tevens als een verhullen van het eigene van het vreemde. Wanneer vertaling in de vraag naar het wezen van de taal wordt betrokken dan dringen zich naast het fenomeen van het *Zeigen* tevens de fenomenen van verplaatsing en verhulling op. In de context van deze vragen wordt het ineens duidelijk waarom Heideggers overwegingen bij vertaling van belang zijn: kunnen ze Derrida's bezwaren wegnemen en zijn ze in staat om de veelheid van talen evenals de verhulling en de verplaatsing van de vertaling te denken naast het onthullende karakter van taal?<sup>7</sup>

Het dispuut rondom vertaling dat zich zo tussen Heidegger en Derrida aftekent, wil ik hier reconstrueren als een dispuut omtrent de verhouding tussen verplaatsing, onthulling en verhulling. Ik wil dat dispuut langs twee lijnen ontwikkelen. Het eerste deel van dit artikel gaat nader in op de rol van de 'oorspronkelijke vertaling' in Heideggers interpretatie van vertaling. Deze lijn zal ik ontwikkelen aan de hand van Heideggers *Parmenides*. De tweede onderzoeklijn betreft de verhouding tussen vertalen en toe-eigenen en in het bijzonder het toe-eigenen van het wezen van de Duitse taal zoals Heidegger dat aan de orde stelt in *Hölderlins hymne 'Der Ister'*.

## 1. HET ONDERSCHIED TUSSEN OORSPRONKELIJKE EN AFGELEIDE VERTALING

In Heideggers colleges over het begrip *alètheia* uit het wintersemester '42/'43, verzameld onder de titel *Parmenides*, heeft de notie vertaling

<sup>7</sup> H. GONDEK merkt terecht op dat, ofschoon Heidegger in *Unterwegs zur Sprache* het wezen van de taal onafhankelijk van de vertaling bepaalt, vertaling geen marginale plaats heeft in Heideggers werk; cf. 'Das Übersetzen denken: Übersetzen und Übersetzen', *Heidegger Studies* 12 (1996), p. 37-55.

een dubbele taak: Heidegger introduceert dit begrip om de gang van de begrippen ‘waarheid’ en ‘onwaarheid’ door de geschiedenis van het westerse denken te begrijpen, maar ook om überhaupt toegang te krijgen tot de betekenis van de Griekse grondwoorden voor waarheid en onwaarheid — *alètheia*, *pseudos* en *lèthè*. Met deze tweede taak opent de *Parmenides*-band: Heideggers suggestie om *alètheia* niet met *Wahrheit* maar met *Unverborgenheit* te vertalen zou deze oorspronkelijke betekenis naderbij kunnen brengen en is aldus de voorafgaande stap om de geschiedenis van het begrip ‘waarheid’ in het westerse denken te kunnen beschrijven. Deze nieuwe vertaling van *alètheia* is letterlijker, maar letterlijkheid is niet de voornaamste reden om tot deze vertaling over te gaan (GA 54:16). De dubbele substitutie die hier plaatsvindt — *alètheia* vervangen door *Unverborgenheit* en *Wahrheit* door *Unverborgenheit* — gaat terug op een oorspronkelijke verandering die ons zou verplaatsen in het ervaringsbereik waartoe het Griekse *alètheia* zou behoren:

Wenn wir das griechische *alètheia* lediglich durch das deutsche ‘Unverborgenheit’ ersetzen, übersetzen wir noch nicht. Dazu kommt es erst dann, wenn das übersetzende Wort ‘Unverborgenheit’ uns *übersetzt* in den Erfahrungsbereich und die Erfahrungsart, aus dem das Griechentum und im jetzigen Fall der anfängliche Denker Parmenides das Wort *alètheia* sagt. (GA 54: 16)

Het onderscheid tussen het in een ander ervaringsbereik overgezet worden (*übersetzen*) en het louter substitueren (*ersetzen*) gaat terug op het onderscheid tussen ‘*übersetzen*’ en ‘*ersetzen*’. Met de eerste schrijfwijze doelt Heidegger op de oorspronkelijke vertaling die niet alleen tussen twee talen, maar zelfs in een taal, een gesprek of een zelfgesprek plaatsvindt. De tweede verwijst naar een secundaire, afgeleide vertaling. Hieronder schaaft Heidegger (1) de overdracht (*Übertragung*) van de ene taal in een andere; (2) de substitutie (*Ersetzen*) van het ene woord door het andere; (3) de omschrijving (*Umschreibung*) van een woord. Deze drie vormen zijn secundair omdat ze alleen kunnen plaatsvinden binnen het bereik dat geopend wordt door een oorspronkelijke vertaling: “Das sogenannte *Übersetzen* und *Umschreiben* folgt immer nur

dem *Übersetzen* unseres ganzen Wesens in den Bereich einer gewandelten Wahrheit." (GA 54: 18)

De bepaling van de oorspronkelijke vertaling als een verplaatsing in een nieuw ervaringsbereik impliceert dat deze vertaling een bepaalde ervaring van de wereld toesluit of verbergt en tegelijkertijd een nieuw ervaringsbereik ontsluit of onthult waardoor ons nieuwe interpretaties en verstaansmogelijkheden worden aangereikt. Bovendien houdt die verplaatsing zich op in het verborgene. Variërend op Heideggers beeld voor die verplaatsing — het overgezet worden van de ene naar de andere oever — kunnen we zeggen dat eenmaal aangekomen op de andere oever de sporen van de overtocht worden uitgewist. Deze drie aspecten zijn voortdurend in het spel in Heideggers overwegingen: (1) het toesluiten van een ervaringsbereik, (2) het openen van een (ander) ervaringsbereik en (3) de verhulling van de verplaatsing eenmaal aangekomen op de nieuwe oever. Hoe verhouden deze drie aspecten zich en hoe bespreekt Heidegger ze in zijn bepaling van verschillende vertalingen? Het tweede aspect lijkt het natuurlijke vertrekpunt om op deze twee vragen in te gaan omdat Heideggers overwegingen in het begin van de *Parmenides* precies aan dat aspect het primaat verlenen.

In de openingsparagraaf licht Heidegger de onthullende dimensie van de oorspronkelijke vertaling toe aan de hand van de *Dichtung*. Zoals een dichterlijk woord ons telkens weer uitnodigt om het *opnieuw* en *als voor de eerste keer* te beluisteren, zo verplaatst een oorspronkelijke vertaling ons in een nieuw ervaringsdomein waardoor de vertaalde woorden zich op een nieuwe manier te verstaan geven. De zeggingskracht van een oorspronkelijke vertaling wordt vergeleken met de dichterlijke "Erstlinge des Wortes" (GA 54: 18). Op deze wijze wordt de onthullende kwaliteit van een oorspronkelijke vertaling verbonden met "dem schöpferischen, stiftenden Sagen des Dichters" dat elders Heideggers vragen naar het wezen van de taal richting geeft.<sup>8</sup> Laat ik onderstrepen dat deze verwantschap tussen oorspronkelijke vertaling, dichterlijk woord en wezen

<sup>8</sup> HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, GA 39 (Frankfurt, Klostermann, 1989), p. 63.

van de taal aan de orde wordt gesteld in de context van Heideggers vertaling van *alètheia* met *Unverborgenheit*, dus in de context van een Duitse vertaling die ons een Grieks woord als voor het eerst laat beluisteren omdat deze vertaling teruggaat op een onthulling en een nabij brengen van een teloorgegaan Grieks ervaringsdomein.

Tegelijk met deze onthulling vindt er verhulling plaats: het ervaringsdomein waaruit het Duitse *Wahrheit* spreekt, wordt in deze vertaling toegesloten. Om een eerste karakterisering te geven van deze verhulling kunnen we ons laten leiden door de verwantschap tussen oorspronkelijke vertaling, dichterlijk woord en wezen van de taal. Tegenover dit drietal staat een ander drietal waarmee Heidegger het vervallende, gedachteloos herhalende en secundaire karakter van de taal aan de orde stelt. Tegenover de *Erstlinge des Wortes* staat het “Gemeiner’- und Alltäglicherwerden des Gesagten” (GA 39: 63). Dit alledaags worden van het gezegde, dat uiteindelijk ook het lot is van het dichterlijke woord — “denn Erstlinge werden geopfert” — karakteriseert Heidegger als het onwezen (*Unwesen*) van de taal. Ten slotte is er ook in termen van vertaling zo’n vervalstendens te ontwaren: het (gedachteloos) overnemen van een vertaling uit een woordenboek is het voorbeeld bij uitstek (GA 53: 75). In het licht van het dichterlijke woord kunnen we het problematische karakter van gedachteloos vertalen met het woordenboek in de hand wel begrijpen: juist bij de vertaling van een dichterlijk woord kunnen we ons niet zonder meer bedienen van een standaardsubstituut dat bovendien dikwijls ontleend is aan het alledaagse taalgebruik. Het drietal, vertaling met een woordenboek, alledaags-woorden van het woord en onwezen van de taal, vertegenwoordigt de vervalstendens van de taal waardoor de oorspronkelijke onthulling verborgen wordt. De verhouding tussen onthulling en verhulling wordt hier dus niet zozeer gedacht vanuit een dynamiek die ontstaat in de afwisseling van het ene ervaringsbereik door het andere, maar primair vanuit een hiërarchisch onderscheid tussen oorspronkelijkheid en verval. Dit onderscheid is op zijn beurt verbonden aan het onderscheid tussen oorspronkelijke en secundaire vertaling omdat het voorbeeld bij uitstek van verval in het geval van vertaling gegeven wordt door een substitutie.

## 2. HET OOGMERK VAN DE DUITSE VERTALING

Deze eerste bepaling van de verhouding tussen oorspronkelijke en secundaire vertaling maakt nog niet duidelijk wat er voor Heidegger op het spel staat wanneer hij de *Parmenides* opent met de vertaling van *alètheia* als *Unverborgenheit* (en in het laatste hoofdstuk zelfs als *Entborgenheit* (GA 54: 197)). De bespreking van deze verplaatsing in een nieuw ervaringsbereik wordt geleid door maar liefst drie verschillende motieven die niet alleen op zichzelf beschouwd vragen oproepen, maar waarvan het evenmin duidelijk is of en hoe ze kunnen samengaan.

(1) Het eerste motief is inmiddels terloops ter sprake gebracht. De oorspronkelijke vertaling opent niet willekeurig welk ervaringsdomein, maar opent door een verplaatsing in het Duits een domein waarin de oorspronkelijke Griekse ervaring van *alètheia* naderbij kan komen. We bevinden ons hier dus niet op het niveau van een oorspronkelijke vertaling zonder meer of van een onthulling van een domein zonder meer, maar op het niveau van een specifieke verplaatsing die een Griekse ervaring onthult. Anders gezegd, we hebben hier te maken met een oorspronkelijke vertaling in het Duits die zich oriënteert op het Griekse begin van het denken. Hierbij is het van belang om op te merken dat zo'n denkende terugkeer naar het begin voor Heidegger geen terugkeer is naar iets wat ooit al eens gedacht is geweest. De terugkeer is een terugkeer naar de mogelijkheden die in het begin gegeven waren maar daarin ongedacht en onuitgewerkt zijn gebleven — ook al waren, deze mogelijkheden kenmerkend voor de Griekse ervaringswereld. Het Griekse begin gaat vooraf en dient als oriëntatie, maar niet om dat wat erin gedacht is, maar om dat wat er nog schuilgaat in dit Griekse begin. Deze oriëntatie maakt vertalingen mogelijk waardoor en waarin het ongedachte van het Griekse denken uitgelegd wordt.

Hier dringt zich echter wel een probleem op. De oriëntatie op het Griekse begin veronderstelt en wordt geopend in een oorspronkelijke vertaling. Deze oorspronkelijke vertaling entameert dus het Griekse ervaringsdomein waarin de mogelijkheden die schuilgaan in het Griekse denken *überhaupt* tegemoet kunnen treden. Wanneer dit het geval is,

hoe kan deze Griekse ervaring en de mogelijkheden die daarin schuilgaan dan daaraan voorafgaand als oriëntatie van deze verplaatsing gegeven zijn? Entameert deze verplaatsing niet in de eerste plaats datgene wat hier het Griekse ervaringsbereik wordt genoemd en wordt voorgesteld als de oriëntatie van deze verplaatsing?

(2) Het tweede motief is het motief van de toe-eigening van het wezen van de Duitse taal zelf. Dat motief komt in het tweede deel van dit artikel uitgebreider aan de orde, maar ook in de *Parmenides* is dat motief aanwezig. Heidegger stelt dat het ervaringsbereik waaruit de woorden *Wahrheit* en *Falschheit* spreken niet het eigenlijk Duitse is. Bij de gangbare Duitse vertaling van *pseudos* met *falsch* merkt Heidegger op dat volgens de gebroeders Grimm “die es wissen müssen”, het woord *falsch* “ein ‘undeutsches Wort’” is (GA 54: 57). De uiteenzetting met de Griekse taal in de Duitse vertaling die Heidegger voorstelt, brengt niet alleen het Griekse begin naderbij, maar is een uiteenzetting die ons tegelijkertijd in het eigene en eigenlijke domein van de Duitse taal verplaatst. De vraag is wat dit betekent voor het eigene en eigenlijke van de Duitse taal. Het Griekse begin wordt hier voorgesteld als de Duitse bestemming. Hieruit spreekt in ieder geval een diepe verwantschap tussen het Duits en het Grieks waardoor de beweging van het naderbij brengen van het Grieks samenvalt met de beweging die het Duits in het eigene brengt. Deze verwantschap tussen Duits en Grieks komt nog scherper in beeld wanneer we naar het derde motief kijken.

(3) Dat motief brengt ons in het hart van de problematiek van de *Parmenides*, namelijk de gang van waarheid en zijn door de geschiedenis van de metafysica. Het richt ons op die andere oorspronkelijke vertaling waarvan in de *Parmenides* sprake is, namelijk die van Grieks naar Latijn. Heidegger beschrijft deze overgang als volgt:

Was geht vor sich, wenn das griechische *pseudos* im Sinne des römischen *falsum* gedacht wird? [...] Das griechische *pseudos* wird durch die Übersetzung in das römische *falsum* *übersetzt* in den römisch-imperialen Bereich des Zu-Fall-bringens. Das *pseudos*, das Verstellen und Verbergen, wird jetzt zu dem, was fallen macht, zum *falsum*. Hieraus erhellt: Das römische Erfahren



und Denken, Einrichten und Ausbreiten, Bauen und Wirken bewegt sich von seinem Wesensbeginn an niemals im Bereich der *alètheia* und des *pseudos* (GA 54: 61).

Dit citaat bevestigt dat er hier sprake is van een oorspronkelijke vertaling met alle ingrediënten die daarbij horen: niet alleen gebruikt Heidegger de vorm “*übersetzen*” maar tevens is duidelijk dat in deze overgang de Griekse ervaring wordt toegesloten en de substituten die voor de Griekse woorden gegeven worden zoals *veritas* voor *alètheia* en *falsum* voor *pseudos* zich vanuit een geheel ander, Romeins ervaringsbereik te verstaan geven. Tegenover de verwantschap tussen Grieks en Duits staat de heterogeniteit van de Griekse en de Romeinse wereldervaring.

Wanneer we de retoriek beschouwen die Heidegger gebruikt om déze oorspronkelijke vertaling te duiden, is er nauwelijks nog aandacht voor het creatieve, onthullende karakter van vertaling dat hiervoor benadrukt werd, maar louter nog voor verhulling: de Latijnse vertaling leidt tot de bedekking van het Griekse begin en tot de verontreiniging van het Duits, want het *falsch* is overduidelijk een Romeinse erfenis. De vertaling van Grieks naar Latijn is hierdoor nauwelijks nog te onderscheiden van de vervalstendens die Heidegger hiervoor aan de secundaire vertaling verbond. Dit komt omdat het onderscheid tussen oorspronkelijk en afgeleid op het niveau van de oorspronkelijke vertaling herhaald wordt om de verhouding tussen de twee oevers van deze overgang — Griekse en Romeinse wereld — te duiden. Déze oorspronkelijke vertaling blijkt niet in eerste instantie een verplaatsing te zijn die een nieuw bereik onthult, maar een verplaatsing die de Griekse oorsprong verhult. De vertaling van Grieks naar Latijn, zoals in ‘Der Ursprung des Kunstwerkes’ wordt opgemerkt, is een verplaatsing die de Griekse woorden ontwortelt en onttrekt aan hun oorspronkelijke bodem en laat overnemen in een andere manier van denken.<sup>9</sup> Dit betekent voor Heidegger dat de Romeinse denkwereld de ongedachte mogelijk-

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER, *Holzwege*, GA 5 (Frankfurt, Klostermann, 1977), p. 8.

heden van het Griekse begin niet langer te denken geeft: vertaling als dit proces van ontworteling *uit de ene* en verplanten *in een andere bodem* markeert, aldus Heidegger, de *bodemloosheid* van het westerse denken. In tegenstelling tot de verandering van bodem die in het Duits tot “een nieuwe interpretatieve adem” aanleiding geeft, ontnemt de verandering van bodem die optreedt in de overgang van de Griekse naar de Romeinse wereld ons alle bodem. Het is haast onvermijdelijk om hier een bepaald type oorsprongsdenken in te zien, waarbij de term ‘oorsprongsdenken’ op de juiste wijze begrepen dient te worden: dit denken keert niet terug tot hetgeen reeds gedacht is geweest, maar tot het ongedachte aanvankelijke van waaruit het in het Griekse denken reeds gedachte spreekt. Dit betekent dat het Heidegger niet louter gaat om het aansnijden van nieuwe, ongedachte mogelijkheden, maar meer specifiek om het aansnijden van het aanvankelijke en ongedachte van het *Griekse* denken. Omdat het Latijn deze ongedachte herkomst van het Griekse denken niet in zich draagt, kan deze taal volgens Heidegger geen aanleiding geven tot “een nieuwe interpretatieve adem” die het aanvankelijke te denken geeft.

### 3. DERRIDIAANSE VRAGEN

Vanuit Derrida's werk kunnen we bij een aantal van deze heideggeriaanse overwegingen kritische kanttekeningen plaatsen. Ik wil er een aantal aan de orde stellen.

(1) De merkwaardige asymmetrie die we in Heideggers waardering van de Duitse en de Latijnse vertalingen aantreffen is een asymmetrie waarin een aantal motieven een rol spelen die stuk voor stuk door Derrida geproblematiseerd worden. Formeel gezien kan deze asymmetrie begrepen worden vanuit het verschil tussen de onthullende en de verhullende dimensie van een vertaling. In de Duitse vertalingen benadrukt Heidegger de onthullende dimensie, terwijl hij in de Latijnse vertalingen juist de verhulling benadrukt. Het is echter de vraag of de nieuwe interpretatieve adem van een vertaling, die Heidegger louter

aantreft in Duitse vertaling, zo strikt onderscheiden kan worden van het grondeloze verlies en het bodemloos worden waartoe de Latijnse vertaling leidt. Zouden we niet eerder moeten zeggen dat beide, de interpretatieve winst en het onherroepelijke verlies, dimensies van *elke* vertaling zijn? Het onderscheid dat Heidegger voorstelt, zouden we met Lacoue-Labarthe en Derrida een platonisch-metafysische rest in zijn werk kunnen noemen.

Laat ik eerst uitleggen wat ik daar *niet* mee bedoel. In de context van de vraag wat vertaling is, kan er hier makkelijk een misverstand ontstaan. Zoals Eliane Escoubas en Antoine Berman hebben laten zien, hangt de platonisch-metafysische opvatting van vertaling af van een onderscheid tussen een intelligibele betekenis van een talige expressie en een zintuiglijke drager van die betekenis.<sup>10</sup> Dat onderscheid wordt bepaald door het platonische dualisme van het zintuiglijke en het intelligibele. In deze vorm heeft Heidegger het platonisme altijd geproblematiseerd en zelfs gekritiseerd als een vorm van denken waaraan de filosofie door de gehele geschiedenis schatplichtig is gebleven. In deze zin is het moeilijk om Heideggers werk te verwijten platonisch-metafysische resten te herbergen. Maar in een iets andere zin kunnen we dat zijn werk wel verwijten.

In *La pharmacie de Platon* merkt Derrida op dat Plato's bespreking van het schrift in de *Phaedrus* niet zozeer uitgaat van een onderscheid tussen gesproken en geschreven taal, tussen *logos* en schrift, maar veel eerder van een onderscheid tussen twee vormen van schrift, namelijk tussen schrift als een vruchtbaar spoor dat het denken steunt, in gang zet en laat terugkeren tot z'n oorsprong en schrift als een steriel spoor dat het denken niet inspireert, maar afstompt, doodt en op een dwaalspoor leidt.<sup>11</sup> Ook vertaling is, *mutatis mutandis*, een spoor van iets dat aan dit spoor voorafgaat en dat als zodanig niet meer present te stellen is. Het is alleen aanwezig in de vorm van z'n representatie. Het

<sup>10</sup> A. BERMAN, 'L'essence platonicienne de la traduction', *Revue d'Esthétique* 12 (1986), p. 63-73; E. ESCOUBAS, 'De la traduction comme "origine" des langues: Heidegger et Benjamin', *Les Temps Modernes* 44 (515) (1989), p. 97-142.

<sup>11</sup> J. DERRIDA, *La Dissémination* (Paris, Seuil, 1972), p. 172.

onderscheid dat Heidegger aanbrengt tussen de vruchtbare, onthullende Duitse vertaling die de Griekse oorsprong naderbij zou brengen en de steriele, verhullende Latijnse vertaling die het denken bodemloos zou maken, herneemt dit platonische onderscheid in de context van vertaling. Alleen de Duitse vertaling leidt ons terug tot het ongedachte van het Griekse begin; de Latijnse sluit de toegang tot het aanvanke-lijke denken toe en maakt het denken daardoor bodem- en gronde-loos.

Derrida problematiseert dit onderscheid tussen het vruchtbare en het steriele spoor om de *dissémination* in en van de taal te kunnen denken. Dit laatste begrip houdt hem tot in zijn laatste werken bezig zoals blijkt uit *Béliers* waar hij de “disseminale ervaring” bespreekt om zijn lezing van Celans poëzie te karakteriseren. Hier merkt hij op, en ook dit geldt *mutatis mutandis* voor een vertaling, dat de nieuwe interpretatieve adem waartoe een gedicht als spoor aanleiding geven kan altijd bloot staat aan het gevaar van de dood en de vergetelheid van het gedicht.<sup>12</sup> Deze twee fenomenen — een nieuwe interpretatieve adem en een dreigende vergetelheid — die Heidegger niet alleen onderscheidt, maar zelfs scheidt door ze exclusief te verbinden aan één specifieke vertaling, zijn voor Derrida mogelijkheden die gelijkkelijk aan één en hetzelfde spoor toekomen.

In de inleiding wees ik kort op Derrida's vragen bij Heideggers interpretatie van het wezen van de taal in *Unterwegs zur Sprache*. Uit het voorgaande kunnen we concluderen dat er een verwantschap bestaat tussen de *vruchtbare* vertaling — van Grieks naar Duits — en de *Sage*, maar niet tussen de vruchteloze vertaling — van Grieks naar Latijn — en de *Sage*. Deze laatste vertaling wordt, alhoewel strikt genomen als een vorm van oorspronkelijke vertaling geïntroduceerd, vooral besproken als een afgeleide, verhullende en de oorspronkelijke ervaring verminkende vertaling. Derrida kan hier niet mee instemmen. Derrida is weliswaar net als Heidegger geïnteresseerd in het denken van het

<sup>12</sup> J. DERRIDA et E. GROSSMANN, ‘La langue n'appartient pas. Entretien avec Jacques Derrida’, *Europe* 79 (2001), p. 81-91. Aldaar p. 88-91.

ongedachte en het aansnijden van ongedachte mogelijkheden, maar voor hem is er geen enkele reden om in dit entameren een geprivilegieerde plaats toe te kennen aan het aanvankelijke van het Griekse denken. De overgang tussen welke twee talen dan ook brengt iets nieuws in het spel dat te denken geeft. Het is deze passage als zodanig die een nieuwe interpretatieve adem biedt en tegelijkertijd iets toesluit.

(2) In de tweede plaats, nauw aansluitend bij het voorgaande, gaat de asymmetrie die Heidegger tussen Duits en Latijn postuleert niet alleen terug op een romantische, Duits-idealistische erfenis, waarin het Duitse volk als de erfgenaam van de Grieken wordt begrepen, maar evenzeer op het theologische project van Luther. Latijn is voor Heidegger niet alleen de taal van het Romeinse imperium, maar ook van het kerkelijke imperium en van een Romeins-christelijke wereld. Voor Luther was de *destructio* van de katholieke theologie een noodzakelijk proces om de ervaring en het geloof van het oerchristendom terug te vinden. De lutheriaanse *destructio* wordt geleid door een oriëntatie op het oerbegin. Evenzo is voor Heidegger de ontmanteling (*Destructio*) van de geschiedenis van de (middeleeuwse) ontologie tezamen met de vertaling van het Grieks in het Duits de voorwaarde om terug te kunnen keren naar de oerfilosofische ervaring van de Griekse wijsbegeerte.<sup>13</sup> Wanneer Derrida spreekt over het verschil tussen Heideggers *Destructio* en zijn eigen *déconstruction*, wijst hij stevast op deze christelijke bron van Heideggers *Destructio*. In tegenstelling tot de *Destructio* is de *déconstruction* een ontmantelende beweging, die iets aansnijdt wat nog niet aan de dag is getreden, maar daarin niet georiënteerd wordt door welk oriëntatiepunt dan ook — hetzij een oorsprong, hetzij een uiteindelijk doel.<sup>14</sup> Dit verschil wordt prachtig geïllustreerd door de wijze waarop Heidegger en Derrida zich van de botanische figuur van het verplanten of het enten bedienen. Voor Heidegger kan het verplanten van een woord in een andere bodem leiden tot bodemloosheid. Deze retorische

<sup>13</sup> J. VAN BUUREN, 'Martin Heidegger, Martin Luther,' in: Th. J. KISIEL (Ed.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Early Thought* (New York, SUNY, 1994), p. 159-174.

<sup>14</sup> J. DERRIDA, *Voyous: deux essais sur la raison* (Paris, Galilée, 2003), p. 206-207.

beweging overschrijdt de mogelijkheden van de figuur van het verplanten: elk verplanten brengt in een andere bodem. Juist deze overschrijding demonstreert het belang van de oorspronkelijke, Griekse bodem. Voor Derrida daarentegen is er geen oorspronkelijke bodem. Daarmee wordt verplanten vooral gezien als een figuur die parallel loopt aan de figuur van de *dissémination*: wanneer geen enkele bodem de eigenlijke bodem is, dan maakt het verplanten een plant of een woord niet bodemloos, maar brengt het in een andere omgeving waarin het op een andere wijze tot bloei kan komen, maar waarin het ook ten dode opgeschreven kan zijn.

Deze oriëntatie op de Griekse oorsprong van de metafysica impliceert tevens de gedachte van een eenheid van de geschiedenis van de metafysica. Die eenheid wordt door Heidegger bovenal in negatieve termen gedacht, namelijk als een gedeeld vergeten: elke periode in de geschiedenis van de metafysica voegt een nieuwe laag toe waaronder het Griekse begin verder verhuld raakt. De eenheid van de metafysica is daarmee de keerzijde van de *Destruktion* die deze lagen ontmantelt met het oog op het aanvankelijke Griekse denken.<sup>15</sup> Wanneer de verplaatsingen in de geschiedenis van de metafysica echter niet vanuit het Griekse begin gedacht worden, verdwijnt het idee van de eenheid van de metafysica en ontstaat er een ander begrip van ontmanteling. Uiteindelijk zou men Derrida's kritische kanttekeningen bij Heideggers begrip *Destruktion*, bij de veronderstelde eenheid van de geschiedenis van de metafysica en bij de veronderstelde eenheid van de taal, kunnen terugbrengen tot de opmerking dat Heidegger uiteindelijk niet in staat blijkt om de oorspronkelijke vertaling voluit als oorspronkelijke verplaatsing en als het principe van *différance*, differentiatie en vermenigvuldiging te denken: op de cruciale momenten in Heideggers betoog, waar deze *différance* aan de dag zou kunnen treden, temt hij die verplaatsing door een oriëntatie op het Griekse begin.

(3) Deze laatste opmerkingen brengen ons tevens terug bij de vraag die ik hierboven opwierp: enerzijds wordt de vertaling van *alètheia* door

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, GA 14 (Frankfurt, Klostermann, 2007), p. 12-14.

*Unverborgenheit* geleid door een *oriëntatie* op de Griekse ervaring; anderzijds kan die Griekse ervaring slechts aan de dag treden wanneer ze wordt aangesneden of *geëntameerd* door deze substitutie. In het licht van het voorgaande is het van belang om op te merken dat Heideggers overwegingen gekenmerkt blijven door deze ambiguïteit tussen oriënteren en entameren. Bij Derrida, daarentegen, heeft het entameren een primaat. Het verplaatsen of het overgezet worden heeft het primaat boven het openen en het opene van een nieuw bereik. Pas in het spoor van die verplaatsing opent de ruimte zich waarbinnen oriëntatie überhaupt mogelijk is. Oriëntatie is daarmee eerder een effect van de overgang dan dat wat de overgang zelf richting geeft. Derrida's keuze is hier goed te begrijpen: wanneer in het doordenken van die verplaatsing het openen van de oriëntatie op het spel staat, kan een overweging omtrent die verplaatsing zich niet beroepen op een oriëntatie of op een oriënteren: op z'n minst zal duidelijk moeten worden gemaakt wat het verschil tussen de geëffectueerde en de richtinggevende oriëntatie is. Daarom stelt Derrida voor om die verplaatsing te denken vanuit het spoor dat ze nalaat: de vertalende taal toont het te vertalen woord niet zonder meer, maar door een substituut dat z'n signatuur in het woord achterlaat. Alleen dankzij dit substituut kan het te vertalen woord elders dan in de eigen taal verschijnen; de verschijning wordt dus mogelijk gemaakt door deze supplementaire, het oorspronkelijke woord verplaatsende markering, waardoor het überhaupt in de vertalende taal ter sprake komen kan. Juist dit facet problematiseert de openingsparagraaf van Heideggers *Parmenides*. De substitutie van *alètheia* door *Unverborgenheit* zou afgeleid zijn van een oorspronkelijke vertaling. Maar is die oorspronkelijke vertaling te denken zonder dat substituut? Anders gezegd, de Griekse notie *alètheia* geeft zich nergens vanuit zichzelf te kennen en geeft zich nooit als *alètheia* te verstaan, maar geeft zich alleen als *Unverborgenheit* (of later *Entborgenheit*) te denken. De verdubbeling van *alètheia* in haar Duitse substituut geeft de oorspronkelijke vertaling eerst te denken en dit suggereert dat die verdubbeling even oorspronkelijk is als de oorspronkelijke vertaling.

Ten slotte hebben deze overwegingen tot gevolg dat het voorafgaande zelf, de oorspronkelijke bodem waaruit het woord stamde, nooit toegankelijk wordt, maar altijd het vreemde blijft. Deze thematiek, de heterogeniteit van het voorafgaande, is een geschilpunt tussen Derrida en Heidegger dat met betrekking tot de relatie tussen vertalen en toe-eigenen tevens een centrale plaats heeft, zoals we in het volgende zullen zien.

#### 4. VERTALEN, TOE-EIGENEN EN BIJEENBRENGEN

De wijze waarop Heidegger in zijn lezing van Hölderlins hymne *Der Ister* het begrip vertaling uiteenzet, vertoont veel parallellen met zijn uiteenzetting in de *Parmenides*, maar er is een verschuiving in de centrale problematiek: is in de *Parmenides* de centrale vraag hoe het Griekse denken van waarheid en onwaarheid nabij is te brengen in het Duits, in *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* is de centrale vraag hoe het wezen van de Duitse taal is toe te eigenen. In de introductie van dit artikel heb ik kort de bezwaren genoemd die men zou kunnen inbrengen tegen Heideggers behandeling van de vraag naar het wezen van de taal in *Unterwegs zur Sprache*: de weg die hij in die tekst kiest, veronachtzaamt de problemen van vertaling en de veelheid van talen. In het licht van die bezwaren is *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* van groot belang: hier besteedt Heidegger wel aandacht aan de rol van vertaling en de veelheid van talen en begrijpt hij vertaling als een noodzakelijke voorwaarde voor de toe-eigening van het wezen van de Duitse taal. Bij het commentariëren van de figuur van de thuiskomst in Heideggers lezing van Hölderlin en de figuur van het huis in de 'quasi-metafoor' uit Heideggers humanismebrief, merkt Derrida op dat die omweg langs het vreemde van groot gewicht is: het thuis, het huis en het eigene zijn niet iets wat we reeds in ons bezit hebben, maar wat door de omweg langs het vreemde eerst onteigend en *Unheimlich* wordt en pas op deze weg als belofte en als het toekomstige zich aandient.<sup>16</sup> Niettemin blijft

<sup>16</sup> Cf. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence* (Paris, Seuil, 1967), p. 214-215. J. DERRIDA, 'Le retrait de la métaphore', p. 83-84.



de omweg bij Heidegger staan in het teken van een thuiskomst en een toe-eigening van het eigene. In dit tweede deel wil ik laten zien hoe Heidegger vertaling en toe-eigening bijeenbrengt.

De toe-eigening van het wezen van het Duits is volgens Heidegger de ‘enige zorg’ voor de dichter Hölderlin. Het thuiskomen in het eigene is bovendien geen bijkomstigheid bij het schrijven van hymnen: die thuiskomst is het wezen van de hymne. In overeenstemming met Heideggers bepaling van het wezen van de taal als een zeggen beschrijft hij het hymnische zeggen als volgt:

Das Heimischwerden im Eigenen ist die einzige Sorge der Dichtung Hölderlins, die in die Gestalt der ‘Hymne’ eingegangen ist, wobei allerdings die ‘Hymne’ kein fertiges literarisches und poetisches Schema darstellt, sondern ihr Wesen aus dem Sagen des Kommens in das Eigene erst selbst bestimmt. (GA 53: 60)

Wanneer het hymnische zeggen beoogt in het eigene (aan) te komen, veronderstelt dit dat de dichter nog niet thuis is en pas thuis kan komen dankzij en door een doorgang door het vreemde. Het zeggen van het wezen van de Duitse taal vereist een uiteenzetting met het vreemde. Bij Hölderlin neemt die uiteenzetting de vorm aan van een tweegesprek met de grote Griekse dichters Sophocles en Pindarus. Die dialoog voltrekt zich via de vertaling. “Het zeggen van het komen in het eigene” veronderstelt dus de uiteenzettingen met en vertalingen van de oude Griekse dichters.

Hiermee ontvouwt zich in het hart van Heideggers overwegingen bij de verhouding tussen vertaling en toe-eigening een alternatieve versie van het probleem dat ik hierboven beschreef als het probleem van oriënteren versus entameren. *Enerzijds* is de doorgang door het vreemde de wijze waarop en de weg waarlangs de toe-eigening überhaupt plaats kan vinden. De doorgang door het vreemde en de wijze waarop die doorgang het eigene aansnijdt, opent de ruimte waarin er überhaupt over het eigene en de toe-eigening van het wezen van de Duitse taal gesproken kan worden. *Anderzijds* wordt die doorgang bij voorbaat al begrepen als een doorgang die bijdraagt aan en ten dienste staat van de thuiskomst in het eigene. De doorgang is bij voorbaat al georiënteerd op de thuiskomst die hij zelf eerst mogelijk maakt. De doorgang door

het vreemde is niet de reis van een avonturier zonder thuisland, zoals Heidegger opmerkt, maar de trektocht van een mens die naar zijn vaderland verlangt (GA 53: 89). Tegenover deze laatste uitleg van de omweg langs het vreemde die begrepen wordt in het licht van de terugkeer dringt zich de figuur op waarvan Derrida zich dikwijls bedient, namelijk de figuur van een omweg zonder terugkeer (*détour sans retour*). Waar de laatste figuur exemplarisch is voor wat Derrida bedoelt met *dissémination*, namelijk de omweg door steeds nieuwe, onontgonnen gebieden, daar is voor Heidegger de doortocht ook en tevens een *vruchtbare* rondreis waarlangs de mogelijkheid van een thuiskomst in het eigene gerealiseerd wordt.

Het belang van de terugkeer in Heideggers overwegingen dringt zich nog sterker op wanneer we zijn bepaling van het vreemde beschouwen. Wanneer het vreemde louter het niet-eigene zou zijn, dan zou het volstrekt onduidelijk blijven hoe de reis langs een vreemde streek zou kunnen bijdragen aan een thuiskomst. Voor Heidegger betekent het niet-eigene dat wat zich buiten het eigene ophoudt en ons daarom niets omtrent het eigene te melden heeft en daarom ook niet kan bijdragen aan een toe-eigening van het eigene. Daarom wordt het vreemde waarlangs de dichter Hölderlin trekt als volgt bepaald:

*Das Fremde freilich, durch das hindurch die Heimkehr wandert, ist kein beliebiges Fremdes im Sinne des bloßen unbestimmten Nicht-Eigenen. Das auf die Heimkehr bezogene, d.h. mit ihr einige Fremde, ist die Herkunft der Heimkehr und ist das gewesene Anfängliche des Eigenen und Heimischen.*  
(GA 53: 67)

Het vreemde waarlangs de dichter trekt, is op het eigene betrokken. Het vreemde is namelijk de herkomst van het eigene, waarin het wezen van het eigene aanvankelijk gegeven is. Deze formulering zou men deridiaans uit kunnen leggen: wanneer het vreemde de herkomst van het eigene is, dan is het eigene slechts het effect van het vreemde. Maar een dergelijke formulering is vreemd aan Heidegger. Als herkomst van het eigene wordt er altijd al op het vreemde geanticipeerd als iets dat bijdraagt aan het *Heimischwerden*. Het eigene ontvangt z'n wezen vanuit de doorgang door het vreemde maar, omgekeerd, op dit vreemde wordt

altijd al vanuit de toekomst vooruitgelopen als datgene wat een thuiskomst in het eigene mogelijk maakt. Juist de term *Heimischwerden* draagt het gewicht van deze anticipatie op de toe-eigening: in en tijdens de doorgang bevindt de dichter zich op vreemde bodem; dan is hij *unheimisch*, maar dit *Unheimischsein* is altijd al een *Heimischwerden* (GA 53: 143-144).

Het eigene staat dus voor Heidegger nooit op zichzelf en wordt nooit volstrekt zelfstandig: het eigene veronderstelt wezenlijk de doortocht door het vreemde. Wel heeft de toe-eigening het primaat als het (toekomstige) omwille waarvan van de doortocht:

Das Übersetzen ist vielmehr eine Erweckung, Klärung, Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden. Technisch gerechnet ist Übersetzen das Ersetzen der fremden Sprache durch die eigene oder umgekehrt. Aus der geschichtlichen Besinnung gedacht ist das Übersetzen die Auseinandersetzung mit der fremden Sprache umwillen der Aneignung der eigenen Sprache (GA 53: 80).

De verhouding tussen het eigene en het andere bepaalt Heidegger in zijn lezing van Hölderlin nader wanneer hij het tweegesprek tussen het eigene en het vreemde bespreekt. Het tweegesprek als de uiteenzetting (*Auseinandersetzung*) van het vreemde en het eigene is de (talige) locus waarin het vreemde en het eigene verenigd (*einigen*) en samengevoegd (*fügen*) worden. Deze drie karakteristieken van het tweegesprek worden door Heidegger sterk onderscheiden van een vermenging:

Denn erst dort, wo das Fremde in seiner wesenhaften Gegensätzlichkeit erkannt und anerkannt ist, besteht die Möglichkeit der echten Beziehung, und d.h. der Einigung, die nicht wirre Vermischung, sondern fügende Unterscheidung ist (GA 53: 67-68).

De dialoog als samenvoegende uiteenzetting verwacht de twee talen niet, maar is een 'samenvoegend onderscheiden'. Dat onderscheid is van belang om te kunnen blijven spreken over toe-eigening: wil het eigene als het eigene toegeëigend kunnen worden, dan moet het vreemde in z'n eigenheid en in z'n wezenlijke tegenoverstelling (*Gegensätzlichkeit*) bewaard blijven. Daarom mag de vereniging geen verontreiniging (*contamination*) of vermenging worden. Hier zien we heel scherp hoe

het heideggeriaanse thema van de toe-eigening tegenover het derridiaanse thema van de verontreiniging staat: het dispuut rondom de toe-eigening spitst zich hier toe op de vraag hoe de verhouding tussen het eigene en het andere gedacht moet worden en, preciezer, op de vraag hoe het andere in het eigene aanwezig is. Het dispuut spitst zich dus toe op de vraag wat het samenvoegende onderscheiden (*fügende Unterscheidung*) van de dialoog eigenlijk is en hoe Heidegger het onderscheidt van een verontreiniging.<sup>17</sup> Om een antwoord op deze vragen te vinden wil ik kort ingaan op twee figuren die Heidegger aan Hölderlin ontleent: (1) de figuur van de kolonie en (2) de figuur van de gastvrijheid.

(1) De figuur van de kolonie wordt door Hölderlin gebruikt om de verhouding te beschrijven tussen het vreemde land en het moederland tijdens de doortocht. Heidegger schrijft: “‘Kolonie’ ist stets das auf das Mutterland zurückbezogene Tochterland” (GA 53: 164). Deze figuur van de kolonie plaatst de doortocht bij voorbaat onder het primaat van het moederland. Deze figuur bevestigt wat we hiervoor al zagen: de doortocht is een reis die het eigene op het oog heeft en het vreemde land is daardoor al bij voorbaat gekoloniseerd, dat wil zeggen, als een wingewest begrepen in het project van het toe-eigenen van het eigene. De mogelijkheid dat het vreemde dit project zou kunnen ontwrichten omdat het een vreemd element via de doortocht in het eigene introduceert en zo dit eigene vertekent, verplaatst en verdraait, is een mogelijkheid die door dit beeld buiten spel wordt gezet: als wingewest is de vreemde streek geen omgeving waarin iets verloren raakt of waar het eigene verontreinigd raakt met iets wat niet toe te eigenen is.

(2) De figuur van de gastvrijheid beschrijft de situatie van de thuiskomst. Omdat het vreemde de herkomst van het eigene is, is het vreemde in de thuiskomst op een bepaalde wijze aanwezig: als gast in het eigene. Heidegger beschrijft dit als volgt:

<sup>17</sup> In dit licht is Dasturs bewering dat een vertaling bij Heidegger twee talen zou “verontreinigen” (*contaminer*) moeilijk te plaatsen; cf. F. DASTUR, *Heidegger: La question du logos* (Paris, Vrin, 2007), p. 173.

Die Gegenwart des Gastes im heimischen Ort sagt, daß auch und gerade in der Ortschaft des Heimischen noch die Wanderschaft west und bestimmend bleibt, wenngleich wandelt. Der Gast [...] ist die Gegenwart des Unheimischen im Heimischen. Der Gast macht das heimische Denken zu einem ständigen Andenken an die Wanderschaft in die Fremde (die 'Kolonie'). Die Aneignung des Eigenen *ist* nur als die Auseinandersetzung und gastliche Zwiesprache mit dem Fremden (GA 53: 177-178).

Toe-eigening betekent niet dat het eigene na afloop van de doortocht zelfstandig is geworden: ook in en na de terugkeer is het vreemde present, maar als gast. Al kan men dit beeld wellicht zien als een voorloper van Derrida's overwegingen bij het thema dat het eigene altijd al in zichzelf het andere aantreft, toch geeft Heideggers uitleg van dit beeld aanleiding tot een laatste belangrijk geschil tussen Derrida en Heidegger. Dit geschil wordt veroorzaakt door het feit dat Heidegger dit beeld van de gastvrijheid in het licht van de *fügende Unterscheidung* duidt. In de context van het tweegesprek met een vreemde taal bepaalt de term "fügen" hoe de verhouding tot het vreemde begrepen moet worden. In bredere zin bepalen de termen "Fug", "Fuge" en "fügen" in Heideggers werk dikwijls hoe de verhouding tussen het vreemde en het eigene wordt gedacht, namelijk vanuit een voorafgaande samenvoeging en ineenvoeging. Wanneer Derrida in *Béliers* opmerkt dat het woord 'dialogue' om vele redenen "vreemd zal blijven aan mijn lexicon", dan is één van die redenen dat Heidegger de twee talen die hier in de dialoog bijeengebracht worden, denkt vanuit het primaat van het samenvoegende, verzamelende karakter van de logos.<sup>18</sup> De tendens om het vreemde te denken vanuit het verzamelen en bijeenbrengen van verschillende talen in het geheel van een tweegesprek leidt tot een interpretatie van het vreemde die Derrida problematiseert. Laat ik dit iets preciezer uitleggen.

Heidegger merkt op dat de wijze waarop de gast toegelaten wordt in het eigene niet verward moet worden met een vermenging (GA 53: 176). De gastvrijheid van de dialoog omvat het vreemde en het eigene

<sup>18</sup> J. DERRIDA, *Béliers. Le dialogue ininterrompu — entre deux infinis le poème* (Paris, Galilée, 2003), p. 13.

en *laat*, terwijl ze bijeengebracht en samengevoegd worden in de dialoog, zowel het vreemde als het eigene *zijn die ze zijn*. Deze gelaten dimensie lijkt uit te drukken dat het andere zijn andersheid wordt gelaten. Maar in deze context wordt dit ‘de ander het eigene laten’ begrepen vanuit de logica van het *fügen* en de samenvoegende onderscheiding. Door deze logica en orde komt de andersheid van de ander echter onder druk te staan, zoals Derrida in *Spectres de Marx* laat zien, waar hij dezelfde orde en logica traceert in een korte passage van ‘Der Spruch des Anaximanders’.<sup>19</sup> In deze context spreekt Heidegger over het aan de ander toelaten wat aan de ander toebehoort en hij legt dit *Zugeben* uit aan de hand van het Griekse woord voor rechtvaardigheid, *dikè*, dat hij met *Fuge* vertaalt en verbindt met de noties van *Fug* en *fügen* (GA 5: 356-357). Precies hier intervenueert Derrida omdat de interpretatie van *dikè* vanuit het voegzame, het gevoegzame en het samenvoegen geen recht kan doen aan het onherleidbare excès dat de andersheid van het andere karakteriseert (SdM: 55). In navolging van Levinas suggereert Derrida dat rechtvaardigheid eerder moet worden begrepen als *Un-Fuge*. Dan wordt het andere niet als het gevoegzame maar vanuit z’n andersheid begrepen.

De hier bijna achteloos ter sprake gebrachte thema’s als gastvrijheid, gave en rechtvaardigheid vereisen vanzelfsprekend een nadere uitwerking. Toch is één voorlopige conclusie te trekken. Tegenover Heideggers *fügende Unterscheidung* kunnen we de uitdrukking plaatsen die Derrida in *Spectres de Marx* introduceert: “l’hétérogénéité d’un *pré*” (SdM: 56), de *andersheid* van hetgeen voorafgaat. Voor Heidegger is het vreemde de herkomst van het eigene, maar in de bepaling van die formule laat hij niet de mogelijkheid toe dat de herkomst zelf door de vreemdheid van het vreemde in beslag wordt genomen. In die context is Derrida’s affirmatie van de andersheid van hetgeen voorafgaat (en dus van de herkomst) een terechte interventie omdat die andersheid ook voorafgaat aan de verzamelende beweging

<sup>19</sup> J. DERRIDA, *Spectres de Marx: L’état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris, Galilée, 1993), p. 52-57. Hierna geciteerd als *SdM*.

van de *logos* in de dialoog en de samenvoegende beweging van de *fügende Unterscheidung*. Deze aan de verzameling en samenvoeging voorafgaande heterogeniteit is een verdwijnpunt van Heideggers overwegingen bij vertaling dat bovendien verhuld wordt door de prominente plaats die de toe-eigening en het *fügen* van de dialoog innemen in zijn doordenking van de herkomst.

Onder de noemer van de heterogeniteit van het voorafgaande stelt Derrida dus dat aan de orde wat uitgewist en verhuld moet worden opdat de dialoog en de toe-eigening *überhaupt* mogelijk worden. Naast de kritische interventie in Heideggers begrip van vertaling biedt deze weg ook een andere mogelijkheid aan het denken over vertaling en met deze mogelijkheid wil ik afsluiten. Hiervoor merkte ik op hoe het eigene wordt gedragen door zijn herkomst uit het vreemde: het vreemde draagt het eigene. Met zijn aandacht voor de vreemdheid van het voorafgaande stelt Derrida de vraag waardoor dit vreemde gedragen kan worden: op welke wijze wordt dit vreemde als de herkomst van het eigene present gesteld? Een vertaling is niet alleen de toe-eigening van de eigen mogelijkheden die onze taal bevat, maar zij is tevens een poging een stem te verlenen aan dat wat zich uit zichzelf niet hoorbaar kan maken in onze taal. En wanneer de toe-eigening de vreemdheid van dit vreemde uitwist, opent zich dan niet een andere taak voor het denken, namelijk om het vreemde te dragen zonder toe-eigening, zoals Derrida stelt in *Béliers*?<sup>20</sup> Via dergelijke vragen opent zich een ander perspectief op vertalen, namelijk als spreken namens de ander. In zijn herdenkingsrede voor Paul de Man, waar Derrida zich de vraag stelt hoe we de ander nog kunnen laten spreken na zijn dood, schrijft Derrida het volgende over dit spreken namens de ander in de metonymie:

Zij spreekt de ander en doet de ander spreken, maar zij doet dit om hem te laten spreken, want de ander zal eerst hebben gesproken. Zij kan niet anders dan hem het woord laten, aangezien ze hem niet kan doen spreken zonder dat hij *reeds* gesproken heeft, zonder dat *spoor* van het spreken [*parole*] dat

<sup>20</sup> DERRIDA, *Béliers* (o.c.), p. 76.

van de ander komt. [...] Dat spoor doet het spreken altijd iets anders zeggen dan het zegt, het zegt de ander die ‘voor’ en ‘buiten’ hem spreekt.<sup>21</sup>

Toegepast op het onderwerp ‘vertaling’ zegt dit citaat dat elke vertaling zich betreft op een vreemde taal die voorafgaat en die buiten het bereik van de vertalende taal wordt of werd gesproken. In de vertalende taal moet de vertaalde taal vertolkt worden en ter sprake gebracht. Spreken namens de ander brengt volgens Derrida ten minste drie vormen van spreken in het spel: het spreken dat de ander dwingt tot spreken, het spreken dat de ander wil laten spreken, en het spreken van de ander dat daarvóór al werd gesproken. De complexe verhouding van deze drie vormen van spreken impliceert dat het spreken namens de ander alleen een spreken kan zijn dat iets anders zegt dan het zegt, omdat het de ander zegt die ‘voor’ en ‘buiten’ haar spreekt. Wanneer Derrida het samenvoegen van de *fügende Unterscheidung* problematiseert, doet hij dat met het oog op het fenomeen dat hier voorlopig ‘spreken namens de ander’ wordt genoemd. Dit fenomeen gaat verborgen in de beweging waarmee de *logos* van de dialoog de eigen en de vreemde taal verzamelt, en betreft bijgevolg iets dat zich aan die beweging onttrekt en daarin niet gedacht wordt.

SUMMARY: *The Appropriation of the Original and the Own. Derrida’s Critical Questions with Respect to Heidegger’s Concept of Translation*

The notion of translation is indispensable if one wants to understand the relation between Derrida’s and Heidegger’s thought: in a number of recurring themes in Derrida’s reading of Heidegger the problem of translation imposes itself on us. In this paper, I give an account of Heidegger’s conception of the term *Übersetzung*

<sup>21</sup> Mijn vertaling; “[E]lle le parle et le fait parler, l’autre, mais pour le laisser parler, car l’autre aura parlé d’abord. Elle ne peut que lui laisser la parole puisqu’elle ne saurait le faire parler sans qu’il ait déjà parlé, sans cette *trace* de parole qui vient de l’autre [...] Cette trace fait que la parole dit toujours autre chose encore que ce qu’elle dit, elle dit l’autre qui parle ‘avant’ et ‘hors’ d’elle.” J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, (Paris, Galilée, 1988), p. 56.



in the *Parmenides* and in *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, and I show to what extent Derrida's questions with respect to Heidegger's work apply to this conception of translation. In the first part, I show that Derrida's comments concern the problematic nature of the distinction between an original and a derived form of translation. More importantly, they imply that Heidegger has not developed his conception of original translation as rigorous as he could have done: The orientation on the Greek origin of thinking prescribes the goals of translation. In the second part, I discuss the relation between appropriation and translation in Heidegger's work, and I show how Derrida assesses the relation between that which is one's own (*das Eigene*) and that which is foreign (*das Fremde*) that is at stake here for Heidegger. In particular, I show how Derrida proposes another perspective on this relation, namely from the alterity of that which precedes, and I show how this might give rise to another way of thinking about translation.